

神话叙事中的“历史真实”

——人类学神话理论述评

彭兆荣

神话理论素来是人类学知识谱系中重要的组成部分。几乎所有的人类学流派以及重要的人类学家都在神话研究领域留下大量的研究成果。而神话叙事本身又具有深刻的历史内涵。本文试图对人类学神话研究做一个简要的谱系梳理和评述,这无论是对学科的理论反思,还是对方法论的借鉴,抑或对我国民族学、人类学的“本土化”实践,都是有益的。

关键词: 人类学 神话 叙事 历史真实

作者彭兆荣,厦门大学人类学研究所教授。地址:福建省厦门市,邮编 361005。

神话素来是人类学知识谱系中的一个重要内容,人类学与神话学在知识背景上也一直是相互渗透的。人类学的各种重要流派及其代表人物无不在“神话论坛”上竞相发表看法,有些人类学家还是从神话领域“起家”的。总之,神话是人类学的一个基础分支,人类学通过对神话的研究拓展了学科的历史维度。

从知识考古的角度看,神话虽然非常重要,但要为神话做一个共识性定义却相当困难。卡西尔曾说过:“在人类文化的所有现象中,神话和宗教是最难相容于逻辑分析了。”尽管学者们对神话的看法见仁见智,但对神话的一个性质,即叙事(narrative),则是有共识的。叙事包括对未知事件的叙述,也包括通过符号的形式与具有神秘性质的事物进行沟通,它具有戏剧性的转化能力。此外,叙事还可展示某一族群的宇宙观。从叙事形式看,神话经常混杂着传奇或者民间传说等类型,它对事物或者未知世界的描述与历史或者“伪历史”叙事不同,但却从未妨碍人类通过神话叙事了解和把握“历史的真实”。

一、神话的人类学研究谱系

神话研究有七种代表性学派,它们是:历史学派(认为神话就是历史)、自然元素学派(认为神话是自然元素演变的结果)、心理缘动学派(认为神话是人类心理积郁的投影)、道德喻教学

[德]恩斯特·卡西尔著,甘阳译:《人论》,上海译文出版社1985年版,第92页。

参见Cohen, Persy S., Theories of Myth, Man, 4 (3), 1969。

派(认为神话是社会喻教的示范)、语言游戏学派(认为神话表现为一种语言游戏)、仪式互疏学派(认为神话和仪式相互印证,缺一不可)以及结构主义学派(主张用结构主义眼光看待神话,以结构的方法处理神话)。

以上七种学派都包含着明确的人类学意义。人类学的不少分支,像仪式互疏学派、结构主义学派等,都继承了神话叙事与范式的传统。举例来说,历史学派所讨论的主题在当代历史人类学的话题中再度复活;自然元素说则与生物种类、自然生态与人类文化的生成关系息息相关,讲述着最为基础的“自然(nature)/文化(culture)”的肇始与发生;心理缘动说引进了心理人类学中最重要的一些内容;道德喻教说仿佛是社会人类学对社会秩序和功能予以强调的古时版本;语言游戏说则是语言人类学发展史上的一个里程碑。由于篇幅所限,这里不再对此一一赘述。

不同的神话理论除了对神话性质表达各自的主张外,对于神话的叙事原则也有各种看法,归纳起来也是七种(且与神话研究的主要七种流派有着内在的关联),即:第一,强调神话的解释作用,特别是神话对人类社会某一发展阶段所做的解释;第二,将神话看做具有功能的符号表达形式,其终极形式是表达,尤其表达历史所反映出的人类思想;第三,强调神话是人们无意识的心理陈述方式;第四,神话被当做创造和维持社会整体的一种功能;第五,强调神话叙事具有社会组织和社会实践的合法性;第六,强调神话作为社会结构的符号表述形式,与仪式发生互动作用;第七,结构主义理论对神话叙事的解释。

无论从什么角度看待和诠释神话,都绕不过叙事。按照最为狭义的理解,叙事宛若“故事”的讲述过程。但是,“故事”可以有不同的讲法,它体现出每个人、每个人群、每个时代对事物的认同差异。“每一个不同观点的背后都是一部历史,以及一个对未来的希望。我们每个人也有一部个人的历史,有我们自己生活的叙事,这些故事使我们能够解释我们是什么,以及我们被引向何方。”

在古典进化论学派里,人类学家倾向于将神话-仪式叙事作为原始社会的产物置于整个历史演进之中。比如,泰勒把神话当做一种以语言为隐喻的传媒,以求理解和控制自然力量,使原始人向“人化”(personalise)转变。泰勒甚至把“神话”视为对原始文化“万物有灵”(Animism)的总体性叙述。弗雷泽在其名著《金枝》一书中,一开始便引出了古罗马神话森林女神以及尼米湖畔守林祭司的相关民俗。这部巨著搜集了几乎在当时可以找到的全部有关“原始巫术”的神话材料,并将其放在事先编排好的进化序列——“巫术-宗教-科学”——的第一阶段。

古典进化论者在看待神话时,有这样两个弱点:其一是刻板地对所谓“异文化”(other culture)进行削足适履的分类,把神话叙事简单地当做原始社会的阶段性产物(进化论者顺理成章地把自己作为“文明人”,在阶段上与“野蛮人”泾渭分明地分开)。其二是没有解释为什么神话具有特定的社会价值认同。事实上,“神话制造”(myth making)与“历史制造”(history

参见 Ruthven, K. K., Myth, pp. 5 - 43. London: Methuen & Co Ltd., 1979.

参见 Cohen, Persy S., Theories of Myth, Man, 4 (3), 1969.

[美]华莱士·马丁著,伍晓明译:《当代叙事学》,北京大学出版社1990年版,第1—2页。

参见 Tylor, Sir Edward B., The Origins of Culture, pp. 368 - 416. New York: Harper, 1958.

参见 Frazer, Sir James G., The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, pp. 1 - 59. New York: The Macmillan Company, 1947.

making)无不具有社会群体和社会边界的规定性。神话的制造首先属于制造神话的社会群体,而非群体以外的什么人。这是一个基本的前提。

在人类学的历史上,是涂尔干和马林诺夫斯基对神话的分析,奠定了现代人类学神话理论的基调。

在涂尔干看来,神话只是宗教系统的一部分,其主要功能是以语言进行表达,而仪式则是行为的表达,二者具有维护和传达的社会功能。首先,神话以象征意义来传达社会价值;其次,神话反映社会结构的某种特征。此外,涂尔干还开创性地将神话当做分类的一种表述类型,使神话有了叙事上的归属。

涂尔干对分类的解释是:“所谓分类,是指把事物、事件以及有关世界的事实划分成类和种,使之各有归属,并确定它们的包含关系和排斥关系的过程。”在分类原则的指导下,澳洲神话、祖尼神话、中国神话等因此都有了各自叙事的发生与发展,并因此有了“族”(family)、“属”(genre)等更细致的“分类”(category)链条。从此,在人类学的研究领域内,神话不再被看做古典进化学派所认为的那种粗糙的、简单的“阶段性板块”,而有了族群和文化归属。同时,它又使神话得以作为文化的一种叙事类型而被嵌入到“社会结构”之中,使之成为哲学和科学的“基础形式”。

马林诺夫斯基的神话理论与涂尔干的神话理论有着密切的关系,他受到涂尔干的影响,但二者之间却存在重要的差异:马林诺夫斯基的理论一方面缺乏认识论的深刻内涵,另一方面却有着明显的实用主义色彩,而这一点正好又是涂尔干所欠缺的。

马林诺夫斯基笔下的特罗布里安岛民都像是一些实用主义者,他们相信神话巫术的真正原因在于其现实生活的需要。为了使他们的需求合法化,他们有必要寻找一些超越事实、超越理由,同时又带有“凭照”性、权威性的东西。神话就具有这样的性质。它与巫术共同满足了人们对基本需要(basic needs)的功能性诉求。

马林诺夫斯基曾这样描述神话的“功能”：“神话总的来说也不是关于事物或制度起源的、毫无价值的一种臆测。神话决不是幻想自然,并对其法则做出狂妄解释的产物。神话的作用既非解释,亦非象征。它是对非凡事件的陈述,那些事件一劳永逸地建立起部落的社会秩序、部落的经济活动、艺术、技术、宗教的和巫术的信仰与仪式。我们不能简单地把神话视为文学作品里的、活生生的、很吸引人的虚构的故事。神话论述了寓于社会群体的制度与活动中的根本现实,它论证了现实制度的来龙去脉,提供了道德的价值、社会差别与社会责任,以及巫术信仰的可追寻的模式。这一点构成了神话的文化作用。”

就叙事的完整体系而论,神话的表述经常与仪式的实践相互兼容。因此,在人类学理论当中,“神话-仪式”(myth-ritual)每每相提并论。这成为一个无法跨越的学术原点。早期人类学神话理论中最有代表性的一个流派也出自于此。泰勒(Tylor, E.)、史密斯(Smith, R.)、弗雷泽(Frazer, J.)、穆雷(Murry, G.)、克拉克洪(Kluckhohn, C.)、格里弗(Graves, R.)等都曾围绕着这一学术原点进行讨论。最早引出这一话题的学者当属史密斯。他在继承泰勒的大

[法]爱弥尔·涂尔干、马塞尔·莫斯著,汲喆译:《原始分类》,上海人民出版社2000年版,第4页。

参见 Durkheim, E., The Elementary of Religious Life, pp. 419 - 420. New York: Colier, 1961。

[英]马林诺夫斯基:《巫术与宗教的作用》,史宗主编:《20世纪西方宗教人类学文选》,上海三联书店1995年版,第

概念——“神话”——“遗留”(survivals)——的基础上,将其一分为二,并对泰勒的观点做了进一步说明。他公开宣称:“神话来源于仪式,而非仪式来自于神话。”在此后很长一段历史时间里,这一观点一直在人类学神话理论中居于主导地位。

在神话与仪式的关系这一领域,较有代表性的现代学者就要数利奇了。利奇认为,神话和仪式都属于对同一种信息的不同的交流方式,二者都是关于社会结构的象征性、隐喻性表达。神话/仪式互疏的学术原点以及有关争论的延续,使人类学研究在传统的神话学领域里“圈出一块领地”。另一方面,由于这一学术原点将二者同时放在“历史因果”的逻辑起点上,许多学者因而局限于二者的功能性关联。柯恩认为:“事实上,绝大多数神话理论的主要缺失是它们没有真正解释为什么神话的社会功能是以神话形式进行展演而不是其他。为了做到这一点,应该对诸如神秘信仰的性质进行解释,即要对神秘符号的自然和神话思维结构做进一步探究。而结构主义神话研究弥补了这一缺陷。”

毫无疑问,结构主义方法受惠于语言学方面的成就。列维-斯特劳斯在神话学上的一个重要贡献即是将神话视为“交流”,而他在神话研究方面的重要特征即是语言学的结构分析以及他对于控制交流的分析。列维-斯特劳斯认识到结构属于不同层面的思维活动,这些思维活动需要通过语言来完成。他试图使人相信,将神话和语言分离开来便丧失了它们本来的意义。

于是,列维-斯特劳斯就建构出这样一种基本的结合关系,即:神话是“野蛮人”思维的产物,而语言承载着将二者沟通的使命。列维-斯特劳斯曾经以巫医神话以及巫医为妇女治疗为例做过一番说明。他说:“巫医的神话学和客观现实不相符合,但这并不要紧,患病的妇女相信神话,她属于神话的社会……巫医为患病的妇女治病是用一种语言。依靠这种语言,患者的心理状态便表达出来,而其他手段无法达到这个效果。正是这种语言表达的转换能力,并通过这种方式,使原来混乱的秩序在经过生理的释放之后达到了重新的组织。”

在列维-斯特劳斯的结构神话学里,神话具备两个基本的命题:第一,神话的“意义”不可能存在于构成神话的各种孤立要素之中,而是存在于那些孤立要素的组合之中。必须考虑到这种综合所具有的转换能力。第二,神话的语言显示出特殊的性质,它高于一般的语言水平。这也使得结构主义与功能主义在神话学研究中体现出截然不同的观点。列维-斯特劳斯指出:“神话学不存在明显的实践功能,不像以往所研究的那些现象,神话与不同类型的现实不发生直接的关联。这使得它因此被赋予了比其本身更高程度的物质性,并使之看上去更为自由地将那些自发的创造性通过思维转化为具体的指令性表达。”比如,从经验上看,说一条鱼能够抵抗风浪,这显然是不可能的。“但从逻辑的观点来看,我们却能够理解,为何从经验之中移借过来的意象可以这样运用。这就是神话思维的原则,它实际扮演了概念思维的角色

参见 Ruthven, K. K., Myth, pp. 35.

参见 Leach, E. The Political System of Highland Burma, pp. 13 - 14. London: Bell, 1954.

Cohen, Persy S., Theories of Myth, Man, 4 (3), 1969.

参见 Douglas, M., The Meaning of Myth. In Leach, E. (ed.), The Structural Study of Myth and Totemism, pp. 49 - 50. London: Tavistock Publication, 1968.

[英]特伦斯·霍克斯著、瞿铁鹏译:《结构主义和符号学》,上海译文出版社 1987 年版,第 33—34 页。

参见[英]特伦斯·霍克斯著、瞿铁鹏译:《结构主义和符号学》,第 39 页。

Lévi-Strauss, C., The Raw and the Cooked, p. 10. New York: Octagon Books, 1979.

.....即我称为的‘二元转换器’(binary operator)。”列维-斯特劳斯将神话在现实中的实际功能剔除,显然是为了满足他关于“人类心灵”的普世性主张。“尽管各个人类群落彼此之间有很多文化上的歧义,但是一切人类的心灵都是一模一样的,也是具有同等的能力,这可能是人类学研究的诸多定论之一,我想也已经是世人所普遍接受的命题。”

二、“历史事实”与“神话真实”

神话叙述了什么?它与历史存在什么关系?这些问题很早就引起了学者们的关注。在亚里士多德眼里,神话是对“有情节的”叙事结构的模仿,属于“寓言故事”。所谓对客观叙事的模仿,主要相对于“理念”而言,使之成为埃斯库罗斯的悲剧与苏格拉底辩证法的对立参照。换言之,神话属于一种非理性、直觉式的故事叙述。亚里士多德对神话的界定使它在与“历史事实”之间形成了一道沟壑。神话至多只是对“历史事实”的一种模仿性叙事,与对象存在着隔膜与距离。

亚里士多德对于神话的论述虽然具有经典性的权威,但却没有妨碍另一学派提出更为绝对的观点,这就是著名的“神话即历史”论。首先提出这一论点的是几乎与亚里士多德同时代的学者,即公元前4世纪的哲学家欧赫墨洛斯(Euhemerus)。这一口号从此成为“神话历史学派”的宣言,并以他的名字命名为欧赫墨洛斯学说(Euhemerism)。欧赫墨洛斯在他的《神的历史》(Sacred History)一书中,对诸神的历史演变做了精细的历时性考察,比如宙斯如何降生于克里特岛,如何离家到东方去游历并自称为神,以及他辗转回到故里并死在那里的历史线索,从而得出“神话即历史”的结论。他指出:“神话不是秘传的哲学,而是一种经过筛选的历史(garbled history)”。此后,也不断有人沿用此说。特别是到了19世纪末、20世纪初,德国考古学家谢里曼和英国考古学家伊文斯对迈锡尼、克里特废墟的成功发掘,使特洛伊战争遗址、米诺斯迷宫等重见天日,古希腊《荷马史诗》以及神话传说所叙述的内容得到了历史性的证实,致使神话历史学派成为神话学研究中的一个主要流派。“历史-神话”、“事实-虚构”也成为经久性的学术话题。

其实,我们不一定将历史事实与神话故事绝然对立开来。换个角度看,它们本来就具有整体性品质。列维-斯特劳斯曾以“当神话变成历史时”为题进行过讨论,他说:“我绝非不相信,在我们自己的社会中,历史已经取代了神话,并发挥着同样的功能。对于没有文字、没有史料的社会而言,神话的目的在于使未来尽可能地保持与过去和现在相同的样态.....如果我们在研究历史时,将它构想成为神话的一种延续而绝非与神话完全分离的历史,那么,在我们心灵之中萦回不去的‘神话’与‘历史’之间的鸿沟,还是有可能被冲破的。”事实上,西文“历史(history)”一词,从字面上看就是“他的故事”,正好强调人的叙事。只有附着人的叙述才更接近于事实本身。至少“历史事实”是由人来判断和筛选,并由人来完成讲述的。也只有注入

[法]列维-斯特劳斯著、杨德睿译:《神话与意义》,(台湾)麦田出版公司2001年版,第49页。

[法]列维-斯特劳斯著、杨德睿译:《神话与意义》,第42页。

参见[美]雷·韦勒克、奥·沃伦著,刘象愚等译:《文学理论》,生活·读书·新知三联书店1984年版,第206页。

转引自Ruthven, K. K., Myth, p. 5。

[法]列维-斯特劳斯著、杨德睿译:《神话与意义》,第73—74页。

人类判断的“主观性”(即人文性)，“历史”才有意义。同时，历史是时空进程和人文话语的双重叠加。文化的不可复制性在于它的历时性。对于逝去事件的了解，在很大程度上要依赖于历史的文献记录。文献是文人记录的，其中必然充满了人文话语。任何“记录都不能成为单一的历史部分，即真正发生的遗留物……历史的记录本身充斥着人的主观性——视野、视角和‘事实’的文化漂移”。有些学者基于对历史进程中人文话语的认识，提出了所谓“虚构的存在”或曰“非事实的真实”(fictitious entities)。

对于当代人类学研究来说，有一个话题是无法回避的，即：人类学家到底要从什么层面来看待和认识神话这种“非事实的真实”叙事？在认知层面上，它决定着人类学家对原始社会和“异文化”的解释态度。神话无疑是丰富而重要的文化遗产和历史资源。“对于任何一位人类学家而言，通过对神话奥秘探索的职业性研究，可以在神话思维、原始社会和历史之间建立起关联。”换言之，神话成为建立族群传统“历史档案”的一个环节，也是人类学家在进入另外一个文化体系和社会结构时必须做的所谓“梳理知识谱系”的工作。这正如利奇所引述和证实的那样，是“以观察到的现象来反映无法观察到的真实”。这样的知识沟通除了在历时性的知识谱系中获得一种传统的观照外，同时还在共时性社会结构中确立了“人/神”的关系模式。“这种模式嵌入到了一个神话系统当中，它首先将人与神区分开来，进而组建成为一种关系和关联，把人和神联系在一起。”神话也因此包含了大量有关“神的话”(the Word of God)的信息。对人而言，丰富的神话无疑成了一种可确信的事实。

美国著名人类学家萨林斯在《历史的隐喻与神话的现实》一书中，以夏威夷土著的神话传说与库克船长的历史事件的结构关系为例，彻底打破了“想象/历史”、“神话/现实”之间貌离神合的价值界线，在神话与事实、主观与客观的内部关系的结构中再生产(reproduction)出超越简单“历史事实”的追求，从而寻找到另外一种真实——“诗性逻辑”(poetic logic)。人们看到，库克船长的“历史事件”恰恰满足了印第安神话叙事的一个必备条件，二者共同完成一个历史范式的叙事。

作为一个经典案例，一方面，库克船长在英国是一位重要的历史人物，他在西方社会几乎成为家喻户晓的航海冒险家和英雄。1776年7月，库克船长率领“决心”号和“发现”号从英国的普利茅斯港启航。1777年船队再次考察访问了新西兰、汤加和社会群岛后，向北美洲航行。1778年1月，他们发现了夏威夷群岛。库克船长惊奇地发现，岛上的居民是波利尼西亚人，与南太平洋的岛民极其相似。他在航海日志里写道：“这个民族散布在如此浩瀚的大洋上，对此我们应该如何解释呢？”另一方面，对于他的到来，夏威夷当地土著感到十分奇异。“他们显然从未见过白种人；他们之中的许多人好像认为库克是个神灵，不管是什么时候，只要他从旁经

Ohnuki-Tierney, E. (ed.), *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, p. 4. Stanford University Press, 1990.

参见 Ohnuki-Tierney, E. (ed.), *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, p. 279.

Godelier, M., *Myth and History: Reflections on the Foundations of the Primitive Mind*, p. 204. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Leach, E., *Genesis as Myth*, pp. 7, 23. London: Grossman, 1969.

Leach, E., *Genesis as Myth*, pp. 9 - 10.

参见 Sahlins, M., *Historical Metaphors and Mythical Realities*, pp. 10 - 11. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.

过,他们就会匍匐在地”。

为什么会出现这样的情形呢?原来,当地土著民众相信库克是夏威夷神话传说中罗诺神(Lono)的化身。按照当地的神话传说,海岛部落的生存、繁荣与发展与罗诺神的出现密切相关。根据神话叙述,这位与海岛民族生死攸关的罗诺神正是从大洋尽头出现并来到岛上的。库克船长的到来正好与神话叙事相吻合。于是,在1779年1月17日(星期日),当库克船长再一次返回时,被当地土著杀死。颇为耐人寻味的是,库克船长在死前“被当地首领们簇拥着,牧师们在当地的神庙(Heiau)举行庆祝仪式,把库克当做中心角色,确认他为罗诺神的化身。直到库克生命的最后一天,他一直受到当地土著的尊敬和崇拜”。

为什么库克船长被当地民众尊为神却又被他们杀死呢?这涉及到原始文化中一个具有“共相”的现象,最通常的解释是:“死”是一种获得“永恒”转换的途径。“人-死-神”的仪式性表述几乎具有世界性价值。“杀‘神-王’”(the killing of the Divine King)、“杀老”(killing the old)成为完成意义转换的必要环节。这也是原始文化中最有代表性的一种巫术行为和神话仪式。弗雷泽在《金枝》中大量记述了世界各地的“杀老”、“弑神”仪式。这大约便是所谓的“神话逻辑”。个中道理,诚如列维-斯特劳斯在《野性的思维》中所述:“夏威夷人与自然现象中活的东西的合一,即与神灵和其他有灵性的人的合一,用联系(rapport)这个词来描述是不恰当的,当然用交感(sympathie)、移情(empathie)、反常或超常、神秘或神奇等词来描述也是不恰当的。它并不是‘超感的’,因为它有一部分与感觉有关,而有一部分又与感觉无关。它正是自然意识的一部分。”

萨林斯正是借助神话模式的“结构”,将表面上截然相反的两极——“历史/隐喻”与“神话/现实”,通过“结构”的沟通和逻辑的关联获得了有效的转换。在这里,历史事实与神话虚构的关系非但不被隔绝,相反,表现为一种叙事的通融。“夏威夷的历史经常重复叙述着自己,第一次它是神话,而第二次它却成了事件。”其中的对应逻辑在于:第一,神话和传说的虚拟性正好构成历史不可或缺的元素;第二,对同一个虚拟故事的复述包含着人们对某种习惯性认同的传承;第三,叙事行为本身也是一种事件和事实,一种动态的实践;第四,真正的意义价值取决于整个社会知识体系。对某一种社会知识和行为的刻意强调或重复本身就成为了历史再生产的一部分。它既是历史的,也是真实的。

如果说在“神话叙事”与“历史真实”之间真正完成了逻辑“通缀”的话,接下来的问题就是:夏威夷罗诺神话是不是在欧洲殖民和移民过程中“建构”出来的一个神话模式,以使当地土著相信欧洲人就是他们的“神”?这虽然属于另一个层面的问题,但同样值得我们深思。

“神话模式”本身带有明显的“制造”痕迹。它有两种指喻性功能:其中一个功能是,重要的、具有范式性的神话可以为其他类型的神话建构提供模具;另一个更为重要的功能是,神话模式在诸如“神话结构”和“神话意簇”(cluster of mythemes)中凝聚着观念意义,并体现在不同

转引自[美]戴维·哈尼著、颜可维译:《詹姆斯·库克和太平洋的探险家》,世界知识出版社1998年版,第127页。

Obeyesekere, G., Captain Cook and the European Imagination, p. 3. Princeton: Princeton University Press, 1992.

参见 Frazer, Sir James G., The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.

[法]列维-斯特劳斯著、李幼蒸译:《野性的思维》,商务印书馆1987年版,第45页。

Sahlins, M., Historical Metaphors and Mythical Realities, p. 9. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981.

的叙事形态之中。在此,我们清楚地看到,库克船长(欧洲中心的隐喻符号)与夏威夷的罗诺神(异民族的神话代表)在欧洲航海冒险和殖民扩张的历史邂逅与遭遇中成为一种“历史真实”,其中存在着不同族群的相会和冲突、不同知识体系的借助和融合、“欧洲中心”的话语操控等复杂因素。就叙事而言,不同读者的关系,不同的知识类型,对“历史/神话”材料的不同检索和运用,讲述者的角度差异,都会构成视野上的不同。库克船长事件因此成为当代学术反思背景下重新检讨历史的一个经典案例。

三、叙事的功能与结构的叙事

神话和历史之所以被放置在一起,无论从知识范畴、学科分类还是文体形态来看,一个最为重要的原因就在于叙事。“神话就是叙事,这是一个最为基本的事实。叙事是对特别事件的秩序所做的一种安排。所以,叙事活动要求具有基本的组织建构或对原生时态的创造,同时具有一种转换的能力。”毫无疑问,叙事要对一系列存在着因果关联的事件进行表述。神话和具有本土性、族群间关联(interethnic contact)的历史叙事都典型地表现在同一个历史事件中。道理很简单:神话和历史都属于原初性的叙事形式。它们都包含着对连续行为和编排性事件的陈述,并通过叙事在时间和社会结构上表现出各种不同的方式和意义。

叙事经常被简单地等同于故事的讲述,而人总介入于“故事”之中。理查德森认为,人类的本质有多种表现形式,除了人的“生物存在和经济存在”之外,还有一个基本的属性——“故事的讲述者”(storyteller)。它表明,“社会人”总脱离不了社会和历史的环境。从这个意义上说,人都在故事之中,同时故事又确认着人的讲述时态——历时性的过程。人是故事的制造者,故事又使人变得更为丰富;人是故事的主角,故事又使人更富有传奇色彩;人是故事讲述者,故事又使人变得充满了想像的虚构。在这里,叙事本身具有自身的功能-结构性质,“人的讲述”也具有历史语境里的功能-结构价值。

当然,人对神话的“讲述”,不可避免地带有这样或那样的“话语”烙印。这可以从两个主要层面加以认识:

首先,神话不独反映人类的基本生活和认知水平,也反映出人类与未知世界的交流与沟通。换言之,神话叙事的功能是多种多样的。对此,坎贝尔总结出以下几种:第一,神秘性功能,人们会在宇宙的奇迹当中看到人类自身的奇迹,并从中产生一种敬畏感;第二,宇宙观的功能,通过宇宙形体并借助它达到对宇宙奥秘的认识;第三,社会学功能,它是某种社会秩序的支撑和依据,也是不同神话之间存在重大差异的原因所在;第四,教育功能,它对人们具有某种引

参见 Obeyesekere, G., *Captain Cook and the European Imagination*, p. 8 - 10.

参见 Borofsky, R., *Cook, Lono, Obeyesekere and Sahlins*. In *Current Anthropology*, Vol. 38 (2), 1996.

Cohen, Persy S., *Theories of Myth*, Man, 4 (3), 1969.

参见 Turner, T., *Ethno-History: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society*. In Jonathan D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth*, pp. 240, 274. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

参见 Richardson, M., *Point of View in Anthropological Discourse*. In Brady, I. (ed.), *Anthropological Poetics*, p. 207. Maryland: Rowman & Littlefield Publisher. Inc., 1991.

导的作用,告诉人类如何在各种自然环境下生活。

其次,既然神话反映了人类社会的“历史真实”,那么,“我者”(myself)的主调叙事和对“他者”(others)的“区分与排斥”就演变成“权力化”的声音。特别是在社会阶级分化以后,或以“民族-国家”作为政治表述单位时,神话无论作为“人类童年”的历史遗产资源的狭义定义,还是作为诸如“现代神话”的广义评价,都携带着明显的话语权力的因素。比如,在“欧洲中心论”的政治叙事历史中,希腊-罗马神话便理所当然地成为“话语权力”的资源 and 表述。

神话叙事之所以能够使某些“无意义”的符号变得“有意义”,根本原因在于神话有着自己的逻辑和结构。利奇认为:“神话逻辑的陈述与一般实在经验逻辑法则相冲突,但是,只要说话者和听话者,或者表演者和观众具有同样的有关超自然的时空和超自然存在属性的传统观念,他们就可在‘大脑中’表现意义。这些属性在整个人类社会具有一种普遍的一致性。”按照列维-斯特劳斯的说法,神话系统和它所运用的表现方式有助于在自然条件和社会条件之间建立“同态关系”,即在不同平面上的各种有意义的对比关系之间确立等价法则。在神话结构中,真正的构成单元不是一些孤立的关系,而是这些关系的“集合”。这些关系只有借助于“集合”才能发挥其功能并产生意义。因此,神话逻辑既是分析的,也是综合的;在神话“事实”上它体现出具体性,而在整体上却又有着普世价值;在时间上,它既无开始,也无结束。

在人类学的神话研究中,亲属关系经常与神话结构放在一起讨论。“神话中的想像性角色间的相互关系与理想的社会关系联系在一起;作为亲属关系网络的一种形式,它结合着血亲和姻亲复线的社会关系。”

通过俄狄浦斯神话的关系“集合”,我们可以发现其多维意义所在。一方面,神话都有着各自的本土叙事样本。就这一个层面而言,任何与俄狄浦斯神话有关的因素(包括它的叙事变体,不同族群认同下的文化原型,以及与同一个神话故事有着连带关系的其他神话故事)都可以被看做独立的版本。另一方面,在同一个原型结构里,“血亲关系”的隐喻和意义都会在“乱伦禁忌”的同一文化主题下折射出来。“在俄狄浦斯传说中,同伊俄卡斯忒(即俄狄浦斯的生母)的结婚并没有紧跟在战胜斯芬克斯之后。恋母情结型神话总是将乱伦的发现同被人格化为一个英雄的谜底之发现融合在一起。”

面对类似的神话分析,道格拉斯虽然在学理上认可将同一种神话的不同版本进行比较研究的必要性,也认同神话结构研究的必要性,但她并不认为所有的神话版本都可以在同一种方法中获得相同的意义。神话结构虽然为叙事提供了一个带有“普世性”的分析模型,却未必能够提供一个对同质性神话叙事的所有版本的解释模型。“语法”尽可共同遵守,“语义”却千姿百态。

参见 Campbell, J. (with Moyers, B.), *The Power of Myth*, pp. 38 - 39. New York: Anchor Books, 1991.

[英]埃德蒙·利奇著、郭凡等译:《文化与交流》,上海人民出版社2000年版,第73页。

参见[法]列维-斯特劳斯特著、李幼蒸译:《野性的思维》,第107页。

参见[法]列维-斯特劳斯特著、倪为国译:《神话的结构分析》,史宗主编:《20世纪西方宗教人类学文选》,第411页。

参见 Godelier, M., *Myth and History: Reflections on the Foundations of the Primitive Mind*, p. 213.

Godelier, M., *Myth and History: Reflections on the Foundations of the Primitive Mind*, p. 206.

[法]列维-斯特劳斯特:《乱伦与神话》,叶舒宪选编:《神话——原型批评》,陕西师范大学出版社1987年版,第241页。

参见 Douglas, M., *The Meaning of Myth*. In Leach, E. (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*, p. 51.

叙事并非神话和历史的独有特征,政治、伦理、小说等也都可以叙事。在人类学神话研究的领域里,神话的历史性叙事并不只专注于一般的所谓“以文字记录的、经过作者创作”的作品,而是把更多注意力投在“原生性的共同体叙事”(primordial community narrative)之上。由于人类学对“异文化”研究的专业化要求,那些无文字的小规模社会就自然而然地成为人类学家特别关注的对象。在那样的文化传承语境中,以文字记录和具有“版权”性独立个体的叙事几乎难有存活的土壤。“人类学家碰到的不是独创的、写实的、印刷成文的故事,而是一大堆口头故事,其中许多彼此之间仅有细微的差别。这些口头故事经常包含一些神魔事件,而这些事件与它们在其中被讲述的那些社会的‘现实’没有任何明显的关系。几乎在所有的方面,人类学家必须回答的问题都与文学批评家提出的那些问题相反:不是‘为什么这个故事是独特的’,而是‘它如何以及为什么与其他故事如此相似’;不是‘这个(可确认的)作者意味着什么’,而是‘当这一(匿名的)集体神话在某些场合被重复时,它发挥什么作用’。”总之,“共同体叙事”成为神话性历史表述的一个必然依据和主要角色。

同时,人类学的神话研究还必然要面对另外一个问题,即述说方式的问题。传统的经院学科在对待叙事方式上存在着一个认识上的误区,即把“文本叙事”偏狭地类同于“文字作品”,致使“文字叙述成为事实上的一种写作文化(writing culture),而印刷技术、现代社会的传媒手段更凸显和加剧了这种表述方式的权力。文字过程——隐喻、书写、叙事——成为影响文化的一种方式。这一过程从“观察”开始,继而到“撰写完成”,再使之在阅读行为这一过程中“获得感觉”。文字本身具有无常的特性,“文本”(literary texts)表达在深深地嵌入了大量的隐喻和转喻的时候,事实上就赋予了作者“创造”的权力。在这种情况下,与其说文本叙事是对观察事实的描述,毋宁说是在进行某种“创作”。反思的人类学神话研究据此提出:就发生学而言,神话的共同体叙事的主要特征并非文字记述,口述无疑是神话叙事最重要、也更古老的方式,就像我们今天看待《荷马史诗》一样。“盲诗人”的意义远不止于个体作者的符号,它的原始“共同体叙事”指喻更具有文化发生学上的“历史真实”。同时,这也是对“写作文化”权力的一种“知识考古”和质疑。

[责任编辑 李 彬]

[美]华莱士·马丁著,伍晓明译:《当代叙事学》,第12页。

参见 Clifford, J. and Marcus, G. (ed.), Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, pp. 4 - 5. Berkeley: University of California Press, 1986。

**The "Historical Entities " in the Narrative of Mythology : A Review of the
Mythological Theories in Anthropology Peng Zhaorong (83)**

Abstract : Mythological theory has always been an important component part of anthropology in its knowledge genealogy. Almost all anthropological schools and prominent anthropologists have left their research achievements in the field of mythological studies. In fact , mythological narrative has profound historical connotation in it. This paper attempts to make a concise genealogical review of the mythological studies in anthropology. And this will be beneficial to the theoretical reflections on the discipline , to the development of methodology and to the " indigenization " practice of China 's ethnology and anthropology.

Key words : anthropology ; mythology ; narrative ; historical entities.

**The Overseas Chinese in the Perspective of Ethnology : A Review of the
Overseas Chinese Studies in the Ethnology of Mainland China , Hong Kong
and Taiwan Zeng Shaocong (93)**

Abstract : Massive emigration emerged in China as early as in the middle of the Ming Dynasty. The emigrants have lived and made great effort to acquire development in foreign countries , thus forming the ethnic group in local societies. The overseas Chinese are the outcome of the emigration and development of the Chinese nation in foreign countries. As ethnic minorities in all foreign countries except Singapore , they have drawn the attention of ethnological studies. This paper makes a review of the overseas Chinese studies in ethnological circles of Mainland China , Hong Kong and Taiwan. Also , from the angle of ethnology , the author puts forward some topics that remain to be studied further.

Key words : overseas Chinese ; ethnology ; Mainland China , Hong Kong and Taiwan.

**A Review of Han-Yi Za Qu Jingji (The Economical Conditions of a Mixed
Community Consisting of Han and Ethnic People) by Li Youyi
..... Jin Xueli and Chen Guobao (102)**

**A Review of Bei Jiang Tong Shi (A General History of the Northern Frontier)
..... Cai Zhichun (105)**

**E-mail Address of Minzu Yanjiu (The Ethno-National Studies) Changed
..... The Editorial Board (35)**